

第34回日本ホワイトヘッド・プロセス学会 予稿集

2012年9月9日（日）

研究発表：第三講義室・第一演習室

（報告30分、質疑応答15分）

セッション1（4F 第三講義室）

現象と実在のはざまから

—ホワイトヘッドの命題にもとづく知覚論—

中央大学大学院文学研究科哲学専攻博士後期課程 佐藤陽祐

はじめに

ホワイトヘッドの有機体の哲学において、われわれの日常的な知覚を説明する知覚論としては、通例、「象徴的関連付け」(symbolic reference)が与えられている。日常的な知覚は、「因果的効果」(causal efficacy)の様態における知覚と「現前的直接性」(presentational immediacy)の様態における知覚という二つのより原初的な様態から複合された混合の様態という知覚(すなわち、象徴的関連付けの様態)として説明される。それに対し、本稿では、われわれの通常の知覚がホワイトヘッドの言う「命題」(proposition)にもとづいている点を明らかにし、象徴的関連付けと命題にもとづく知覚論との関連を探りたい。そのためにまず、ホワイトヘッドの言う命題がいかなるものかを確認する(第一節)。続いて、命題が知覚にどのように関わるのかを、「知覚的感受」(perceptive feeling)から「意識的知覚」(conscious perception)の派生の中で見る(第二節)。最後に、象徴的関連付けと命題にもとづく知覚論との関連を考察する(第三節)。

1. 現象と実在のはざまにある命題

ホワイトヘッドの言う命題とは何かを理解するために、現象と実在という対概念を参照枠として提示したい。なぜなら、ホワイトヘッドの体系において、命題は、現象と実在の区別の中に位置づけることができるからだ。ホワイトヘッドは、現象と実在の分離が現代哲学を歪曲してきたと指摘する[AI 209]¹。しかし、いくつかの注意と条件を付したうえで、自らの体系の中に現象と実在の区別を認める[AI 209-210]。まずは、ホワイトヘッドが自らの体系に組み込む現象と実在の区別を見てみよう。

まずもって、ホワイトヘッドによれば「現象と実在」間の区別とは、各現実的契機の自己形成過程に基づいている[AI 210]とされる。「現実的実質」(actual entity)の生成過程において、実在については生成の初期相で「感受」(feeling)された客体的内容が実在と呼

¹ ホワイトヘッド(Alfred North Whitehead)の著作は引用ならびに該当箇所の指示に際して以下のように略記し、該当するページ数を付記する。引用文中の傍点は原文でイタリック表記された箇所を、……は引用者による省略を示す。なお、訳文は各著作共に松籟社のホワイトヘッド著作集の各巻を参照したが、地の文との兼ね合いなどにより、一部改変してある。訳者の方々に感謝したい。

PR: *Process and Reality*. 1929. Corrected Edition. New York: Free Press, 1978. (『過程と実在』(『ホワイトヘッド著作集 10・11』) 山本誠作訳、松籟社、一九八四 - 一九八五年)

AI: *Adventures of Ideas*. 1933. New York: Free Press, 1967. (『観念の冒険』(『ホワイトヘッド著作集 12』) 山本誠作・菱木政晴訳、松籟社、一九八二年)

ばれる[AI 210]。すなわち、実在とは、ある現実的実質にとって、先行し一定の決着を見た現実的実質からなる現実世界(actual world)である。一方で、現象は以下のように位置づけられる。

物的極の原初相の客体的内容と、物的極と心的極とが統合された後での、最終相の客体的内容との間の相違が、その契機にとって「現象」を構成している。[AI 211]

『過程と実在』第三篇での抱握理論にもとづいてこの一文を解釈してみるに、「物的極の原初相の客体的内容」とは、「端的な事実」(a sheer matter of fact) [PR261]としての現実世界である。続いて、「物的極と心的極とが統合された後での」客体的与件が命題である。さらにここで、端的な事実としての現実世界と命題という、二つの客体的内容の「相違」自体も客体的内容となる。したがって、生成の過程の最終相において、この相違が感受されるのである。この相違としての客体的内容は、端的な事実と命題とを「つき合わせる」(confront)[PR269]ことによって現れる。これは、「類的コントラスト」(generic contrast) [PR 266]と呼ばれていた。すなわち、「現象」とはホワイトヘッドの体系の中では、類的コントラストなのである。「現象と実在」という区分は、それぞれが、ホワイトヘッドの体系の中では一つの経験が成立するために必要とされる(ただし、高次の有機体における)構成要素としての、客体的内容の違いなのである。具体的に考えてみよう。

例えば、目の前に美味しそうな料理がある。その料理に対してわれわれは「美味しそう」という見方をする。あるいは、もし嫌いな食材が入っていれば、それは全体として「美味しそう」には見えないかもしれない。その料理に対してわれわれはこのように相対的な「見方」をする。このような「見方」についての経験は、どのように成り立っているのだろうか。まずは料理がなければならぬ。なぜなら、そこに料理がなければ、その「見方」などというものは現れえないからだ。となると、「美味しそう/不味そう」という価値観をとともなう以前に「在る」とされる、純然たる実在する料理がある。この価値観をとともなわないという意味で、何らかの分析や判断をとともなう以前の「生の料理」とも言えるものが「実在」である。一方で、「美味しそう」という「見方」は、現に在る料理にもとづいて知覚者が生み出したものである。この「見方」は、実在としての料理に対して知覚者がその価値をとらえ、判断することで現れるものである。料理がこうした「見方」をとともなって、その知覚者に現れてくる。これを「現象」と呼ぶことができる。ここでデカルトに代表されるような二元論においては、外的な対象である物体としての「料理」と、現れてくる「美味しそう/不味そう」という現象を有する知覚者の精神が、二つの実体として分離してしまう。

しかし、ホワイトヘッドの体系においては、一つの現実的実質の生成の中で、端的な実在から、「美味しそう/不味そうな料理」というその料理の可能的な見方が派生し、料理そのものと料理の見方との対照によって、類的コントラストという形で知覚が意識的に発生す

る。したがって、到達する「美味しそうな/不味そうな料理」という日常的な知覚経験は、一つの現実的実質の中で醸成されてくるものなのである。こうして、現象としての類的コントラストは、経験主体に現れるものというよりは、現実的実質によって新たに生み出されるものなのである。

たしかに、ホワイトヘッドの体系においても、「現象と実在」という区別は生じる。しかし、分離は生じない。というのも、実在として端的な意味での料理を含む現実世界は、すでに一つの現実的実質のパースペクティブの内にある経験の構成要素となっているからである。同様に、実在にもとづいて生じてくる、料理についての意識的知覚となる類的コントラストも現実的実質の最終相における与件である。一つの経験の構成要素として現象も実在も扱われることになる。現象と実在という二つの経験要素は客体的内容としては同等のものであり、ここには分離はないのである。

こうした「現象と実在」の区別において、命題が果たしている役割を考察してみよう。命題について、ホワイトヘッドは以下のような定義を与える。

命題というのは、現実態に関する観念であり、事物についての示唆であり、理論であり仮定である。それを経験のうちに抱懐することは、多くの目的に役立つ。命題は、〈現象〉の極端な事例である。というのは、論理的主語である現実態は、述語を例示するという装いにおいて解されているのだから。命題を無意識的に抱懐することは、経験の原初相の〈実在〉から最終相の〈現象〉への移行におけるある段階である。[AI 244]

命題は、生成過程の補完相において、端的な事実としての現実的諸実質と純粋な可能態である永遠的客体との統合の産物である。「単なるそれ」(bare it)[PR 258]に還元されている現実的諸実質からなる論理的な主語と、その述語パターンとなる永遠的客体の統合が命題であった。「単なるそれ」とその限定の可能性との組み合わせから考えられる命題のパターンは、①「それは、ある実在に対して、そのまま現実的である事柄」、②「それは、ある実在に対して、ありうるかもしれない事柄」、③「それは、ある実在に対して、ありそうにならない事柄」の三種が考えられる。先に出した料理の例でいえば、①「単なるそれ」は「料理」であるというパターン、②「単なるそれ」が「美味しそう/不味そう/etc.」というパターン、③「単なるそれ」は、(たとえば)「蠟細工」であるというパターン、となる。

「実際にそうであることをそうであることとしてとらえること」はもちろんのこと、「実際にそうであることから派生して新たに生み出されること」や、「実際にはそうではないが、そうかもしれないこと」を扱うには、現実世界をそのまま受容しているだけでは不可能である。これを可能にするのが命題なのである。したがって、命題は事実そのものではないが、事実から派生し、事実が持つ特徴の一部を強調して表現したり(順応的命題)[PR 186]、

事実とは異なった可能性を表現する(非順応的命題)[PR 187]特殊な経験要素としてある²。

観念を人間の心の内に生起するものとするならば、命題という経験要素は、我々が観念と呼ぶものを説明する。観念は、事実にもとづきつつも様々な可能な事柄や、事物ではない概念、空想的なものとして生起してくるからだ。したがって、この点に関して、ホワイトヘッドは命題を現実態に対する観念だと言うのである³。さらに、命題は事実にもとづきつつその可能的な在り方の一部として現実的実質によって作り出されるという意味において、意識的経験の成立以前に、現実的実質によって事実に対して対照的に表現されるもっとも先鋭化された現象⁴なのである。

しかし、『過程と実在』第三篇第五章において、この命題という現象を意識的な現象として感受する段階が経験のより高次の諸相における「比較的感受」(comparative feeling)の相で考えられることから、厳密には命題そのものがそれだけで現象と呼ばれるものではない。本質的には類的コントラストが、意識という主体的形式において感受される現象と呼ばれるものである。それに対し、命題は、実在にもとづいて形成され、現象の手前でわれわれに現実世界について可能的なとらえ方の一部を提示する。だとすれば、命題とは、実在と現象のはざまにある与件なのである。したがって、実在から命題が派生し、命題と実在とが対照され、その相違が現象としての類的コントラストになるという図式が見て取れるのである⁵。

² このようにホワイトヘッドは、われわれが論理学で通常用いる命題とはかなり異なった意味で命題という概念を用いる。では、ホワイトヘッドにおける命題に対して、われわれが通常用いている意味での命題がどう違い、どのように扱われるのかという疑問が生じてくる。これに対し、ヴィクター・ローが以下のように述べている。

…概念の統一体——意識的に心に抱かれねばならない統一体——としての命題は、また別のより特殊な事物であって、やはり人間の思考の理論における論題として取り扱われねばならない。この理論は、人間によって考えられた命題を真ないし偽、ありそうなことないしありそうにないこと、正確ないし不正確等と判定する基準を明確にする責任を負っている。(ヴィクター・ロー『ホワイトヘッドへの招待』、大出晃・田中見太郎訳、松籟社、1982年、347頁。)

ローは、ホワイトヘッド的命題と、通常の命題とを区別する。ホワイトヘッド的命題が、存在の一範疇としてホワイトヘッドの形而上学において果たす役割の重要性を評価する一方で、通常の意味での命題は、「人間の思考の理論」の問題として扱うべきだと言われている。二つの命題の役割の違い、あるいは関係を探ることも一つの課題であるが、この点については別稿に譲りたい。また、以降の論述において、命題という言葉、特別な断りがない限りホワイトヘッドの言う意味で用いる。

³ 観念が人間の心の内に生起してくるものという定義においては、ホワイトヘッドが命題を観念と呼ぶことは、以下の点に関して妥当ではない。命題は、意識的経験以前に現実的実質において生み出されるものであるのだから、心の内に生起してくるものではない。この点では、命題は観念とは異なる点に留意したい。

⁴ 「その過程において命題がほとんど生じてこないような最低のタイプの現実態においては、實際上、最終相と原初相とを区別する〈現象〉は、なにもないのである」[AI 244]と言われるように、命題が高次の有機体が持つ経験要素である以上、それに基づく現象は低次な有機体にはない。したがって、命題や現象は、人間のような高次の有機体にとってのみ問題となる。

⁵ このように考えると、ホワイトヘッドの言う現象という言葉は、現象学や認識論的意味での「現象」と

2. 知覚的感受から意識的知覚へ

『過程と実在』第三篇第五章においてホワイトヘッドは、現実的実質の生成の高次相において意識的知覚が生じてくると言う。意識的知覚の土台となっているのは、知覚的感受という「命題的感受」(propositional feeling)の一種である。まずは、知覚的感受の成り立ちならびにこの感受によって得られる命題について見てみよう。

知覚的感受は、命題を成す「論理的主語」(logical subject)と「述語パターン」(predicative pattern)という二つの与件を同一の物的感受(physical feeling)から引出し、統合する感受である[PR 261-262]。つまり、同一の与件についてその与件が持つ特徴を、生成しつつある現実的実質に表現する命題を得る感受である⁶。今、現実的実質の感受する現実世界の中に、物的感受によって感じられた結合体(nexus)A 群を成している「現実的諸実質」(actual entities)があり、A 群から a、b、c という「永遠的客体」(eternal object)を概念的に感受(conceptual feeling)しているとする。そこから命題を形成する際、A 群は今、a、b、c という性質を失い、「単なるそれ」(bare it)としての論理的主語 α に還元される⁷。また a、b、c の永遠的客体から、その結合体の性格の一つへとまとめ上げる働きである「変容」(transmutation)によって、たとえば述語パターン a が引き出される。この論理的主語 α と述語パターン a の統合が知覚的感受によって行われ、命題が感受される。そしてこの場合の命題は、論理的主語 α 対して、 α をなしていた結合体 A 群がもともと備えていた永遠的客体 a、すなわち述語パターン a を持った命題が感受されることになる。論理的主語 α がそこから派生する結合体 A 群がもともと有していた a という性格を、この α について述語することから、この種の命題的感受が、知覚的感受と呼ばれるのである[PR 262]。もっと具体的に考えてみよう。

たとえば、目の前にあるコップを見るという経験に帰結する生成の知覚的感受を考えてみる。まず限定要因である永遠的客体を除去された「単なるそれ」という要素が感受される(indicative feeling)。他方、そのものをとらえる可能性である永遠的客体(コップ、湯

は異なる。ホワイトヘッドにおける現象は、主体を目指す現実的実質自らが、命題と実在から生み出すものである。したがって、この現象は何らかの主体に現れてくるものではない。

⁶ それぞれ異なる与件から論理的主語と述語パターンを引き出す、想像的感受(imaginative feeling)については、以下を参照されたい。拙論「想像から創造へ—ホワイトヘッドにおける命題の本質的役割—」『プロセス思想』第15号、日本ホワイトヘッド・プロセス学会、2012年。

⁷ 「……現実的諸存在は、むき出しの諸多性(multiplicity)——そこではそれぞれが、その系列の限定性を現実に構成している永遠的客体の除去を伴った単なる〈それ〉である——に還元されている。しかし、統合はそれらを、与えられた述語パターンを伴う命題の統一性のなかに位置させることによって、こうしたたんなる諸多性から救出する。」[PR 261]

命題の論理的主語となる現実的諸存在は、そのそれぞれが永遠的客体を失った「単なる〈それ〉」(bare it)へと系列から還元されている。述語的パターンとの統合によって、この「単なる〈それ〉」は新たに限定を受けることで命題を成立させる。論理的主語が「〈それ〉」に還元されるのは、その論理的主語に対して可能な述語をさまざまに取ることができるようにするためである。

飲み、容器 etc.) にもとづき、限定要因の一つとして「変容」(transmutation) された「コップ」という特徴が感受される(predicative feeling)。知覚的感受とは、これら二つの感受を統合し、現実的実質が「それはコップである」という把握の仕方そのものであるような経験要素を作り出すということである。ただし、この「それはコップである」という命題は、ホワイトヘッドにおいてはあくまで意識的経験以前の生成しつつある経験主体に対する、現実世界についての一つの可能的表現である。この命題は、今、文章化してしまえば「それはコップである」という通常の意味での命題を指し、通常知覚的経験を表現しているように思われるかもしれない。しかし、そうではない。ホワイトヘッドの言う命題は、意識的経験以前の経験を構成する与件であり、「それはコップである」という通常の意味での命題ではない。というのも、ホワイトヘッドによれば意識は経験において前提とされるものではなく[PR 267]、現実的実質の最終相においてようやく生じるからだ。命題は、このようにして意識以前に、現実世界のとらえ方を一つの可能性として現実的実質に提示する(propose)。したがって、ホワイトヘッドにおける命題が以下のように定義づけられる。命題とは現実世界にもとづきながらも、可能的表現を提示する「混成的」(hybrid)[PR 185]な与件である。

命題は「それ」について「コップ」以外にももちろん「グラス」だったり、「湯飲み」であったりするような見方を表現することがありうる。なぜなら、その述語パターンの違いによって、「それ」を特徴づける性質が異なるからだ。したがって、「単なるそれ」に対するとらえ方が異なってくる⁸。命題は「単なるそれ」に対するとらえ方の可能的提示そのものであり、知覚的感受はさまざまな知覚の仕方の可能性を、生成している現実的実質に対して自己表現する感受なのである。

知覚的感受が現実世界に対する一つの可能的表現を提示する命題を形成することを見た。ここから意識的知覚がいかにか生じるか見てみよう。知覚的感受によって形成された命題が、ある与件にもとづいてその与件の特徴を表現するものであったとしても、その命題を感受すること自体が意識的知覚になるわけではない。というのも知覚的感受といえども、意識的経験以前の経験の構成要素であり、それ自体では知覚ではないからだ。現実的実質が命題的感受をするのは、現実的実質に与えられる現実世界についての可能的表現を新たに提示するためである。そこで命題を感受する現実的実質が、この自らに提示された命題その

⁸ こうしたとらえ方の違いは、命題的感受の相以前の「概念的感受」(conceptual feeling)の相に由来する。与件についてのこれらのさまざまな性質や特徴をとらえる説明として、「概念的評価」(Conceptual Valuation)、「概念的変換」(Conceptual Reversion)、「変容」(Transmutation)が与えられている。概念的評価とは与件の特徴がどんなものかを、どんな役割を担うのかを決めることである。たとえば「コップ」という特徴をつかむということである。概念的評価から派生する概念的変換では、この「コップ」から少しずつされた新しい特徴がとらえられる。「グラス」や「湯飲み」などの特徴が「コップ」から部分的異同を残しつつ派生する。変容は、概念的評価と概念的変換にもとづいて、「コップ」や「グラス」、「湯飲み」といった特徴から、さらにその与件そのものの特徴を得ることである。すなわち、これは、以上のような様々な特徴をまとめあげ、たとえば「容器」といった特徴へと変容させ与件をとらえることである。以上の概念的評価、概念的変換、変容によって命題的感受は、与件である現実世界に対する様々な可能的表現としての命題を提示する。

ものをさらにどのようにとらえ、扱うのかが問題となってくる。可能的表現としての命題が現実的実質にとってどのようなものかは、今一度、事実としての結合体と比較してみればよいのである。

これら二つの要因（原初的な物的感受と知覚的感受：論者註）の意識的知覚への統合とは、こうして、事実としての結合体に、それ自身から派生し、それ自身に限局され、それ自身のうちに例証された潜勢態をつき合わせる（confronts）ことである。こうしたつき合わせが、統合的感受の客体的与件である類的コントラストなのである。したがって、その主体的形式は実現された潜勢態という点からいえば、結合体が現実^に何であるかについての生き生きとした直接の意識を身にまとう。[PR 269]

すべての感受が派生してくる原初的な物的感受によってとらえられた結合体は、現実世界の一部であり、事実そのものである。ホワイトヘッドは、この結合体と、可能的表現としての命題をつき合わせる、すなわち対照させることに意識の発生を認めるのである。類的コントラストとは、表現された命題を事実と対照させることによって、現実的実質が自らのパースペクティブにおいて現実世界をいかにとらえるかという事態そのものである。現実的実質に提示された命題と事実とを再度対照させることによって、事実が何であるか、その事実のとらえ方の一つが経験として結実する。なぜ、こうした対照を与件として感受するのか。類的コントラストを感受せず、現実世界における結合体を事実としてそのままにとらえているだけでは、それはわれわれの知覚とは言えない。なぜなら、未だ何の分析もされていないような生の事実としての結合体の感受は、複雑で豊饒な現実世界をそのままに受け取っているに過ぎないからだ。さらに、われわれの言う通常の知覚とは、現実世界に関して、抽象され非常に限定された経験内容である。ホワイトヘッドはこの知覚に関する抽象や限定を命題から派生する類的コントラストの形成の中で説明してみせるのである。さらに、知覚とは現実世界を現実的実質にとって経験可能なものとしていわば、切り分けることであり、命題はそのような切り分け、区分の可能性の一つを意識的経験以前に提示するのである。そして命題による切り分けの可能性と、現にある生の事実との対照をとらえることが、高度な有機体において意識的経験が生じることなのである。そして、この命題と生の事実との対照が類的コントラストであり、これは「〈事実において〉と〈あるかもしれない〉との間のコントラスト」[PR 267]である。さらに、このコントラストをとらえる感受の「主体的形式」が意識なのである[PR 267]。

とはいえ、以上のような、現実世界を経験可能なものとする抽象や限定、区分の可能性の提示が、高度な有機体にとっての経験の内容を精緻にするものではないことに留意したい。

人間知性のレベルにおいては、心的機能の役割は経験の内容に精妙さを付加するこ

とだと想定することは、誤りである。事はまったくあべこべだ。心性は、単純化の作用者である。[AI 213]

現実的実質の「心的極」(mental pole)に属する概念的感受によって、与件の特徴が規定され、そこから命題も形成される。すなわち心的機能において、与件が限定、抽象される。しかし、これは与件を精緻に把握するのではなく、むしろ単純化しているのである。生の事実としての現実世界は、より複雑で豊饒であり、その現実世界を現実的実質は自らに対して可能な経験可能な要素として抽象、限定することによって単純なものにしているのである。したがって、われわれの意識とは現実世界についての単純化された与件の産物であり、単純化されたものについての意識なのだ。

以上で命題にもとづいて意識的知覚が生じるまでのメカニズムを見てきた。そこでは、命題にもとづいて知覚を説明することは可能なことが明らかになった。しかし、命題にもとづく知覚論と象徴的関連付けという二つの知覚論が成立することになる。両者にはどのような関係があるだろうか。

3.象徴的関連付けと意識的知覚

人間経験が話題になるとき、〈知覚〉は、ほとんど常に、〈象徴的関連付けという混合した様態の知覚〉を意味している。[PR 168]

ホワイトヘッド自身によって、われわれの通常の知覚の説明として与えられているのは、象徴的関連付けである。前節まで論じてきた、命題にもとづく知覚論と象徴的関連付けはどのような関係にあるだろうか。競合する知覚論が二つあると考えるのは、ナンセンスだろう。したがって、ホワイトヘッドによる知覚についての二様の説明を総合的に見てみたい。

象徴的関連付けという知覚の様態は、「現在化された場所」(presented locus)[PR 168]と、知覚の「構成要素となっている永遠的客体の同一性」[PR 170]を根拠に、現前的直接性の知覚様態と因果的効果の知覚様態という二つのより原初的な知覚様態の混合として説明される。現在化された場所は、現在化された持続とも呼ばれ、一つのある現実的実質において今、ここで、知覚が成立しつつある空間的断面のようなものである。この現在化された場所で、二つの知覚様態が交差する。一方の知覚様態である「現前的直接性」は、この場所での「見え」としての光景を示す。

しかし、われわれがみな知っているように、灰色の石の知覚に含まれた単なる見えは、知覚者と同時的な灰色の形の見えであり、知覚者に対して程度の差はあれ漠然と限定された空間的關係と同時的な見えなのである。[PR 121]……

ある感覚与件によって、ある同時的な空間領域を、その空間の形ならびに知覚者からのその空間的眺めに関して曖昧さから救い出すだけの知覚は、〈現前的直接性の様態における知覚〉と呼ばれる。[PR 121]

現前的直接性の知覚様態においては、灰色の石を見ることは、灰色や、形、石として見る(石イメージ)という石についての表面的な「見え」としての光景がとらえられることである。見えとしての光景の世界は、直接的で判明に知覚される。一方で因果的効果の知覚様態は、以下のように言われる。

こうして、因果的効果の様態においては、知覚者ならびに現在化された場所における関連ある出来事にとって、因果的な効果をもった先行する現実的諸契機の直接的知覚がある。それゆえ、知覚者は自らの眺めの制限のもとで、現在化された場所がその重要な領域において服している因果的影響を抱握する。[PR 169]

因果的効果の知覚様態とは、知覚者に現れる「見え」の世界とは別に、その知覚者の知覚する活動を成立させている、先行する状況についての知覚である。例えば、われわれは「見る」にしても、眼で見ている。眼の成立という連続した状況が、過去のあり方から現在に引き続くよう因果的に継承されているのでなければ、今、ここで、「灰色の石を眼で見る」という事態は成立しない。普段、眼の連続性をほとんど意識しないように、因果的効果は、間接的で曖昧な知覚である。しかし、現に端的な事実としての過去が、今、ここにもたらされている。これが因果的効果なのである。

以上のそれぞれの知覚様態は、命題にもとづく知覚論における説明と対応させることが可能である。まず、現前的直接性における「見え」の世界は、命題の形成と対応する。命題は、現実世界を「それが〇〇である」として、現実世界を切り分けることで、現実的実質に可能な現実世界の見方を提示するものであった。現前的直接性における「見え」の光景は、こうした命題の提示によって「～として」直接的かつ判明に見える世界と一致するからである。それが「灰色」として、「形」として、「石」として、その「見え」を見ることが現前的直接性であった。これらは、命題による現実世界のとらえ方の可能性の一つ一つと対応するのである。

一方で、因果的効果における過去から現在への継承の知覚は、命題を形成するさいの原初的な物的感受の与件の派生物である論理的主語と、類的コントラストを形成するさいに原初的な物的感受がもたらす端的な事実の役割と対応するだろう。原初的な物的感受はまずもって、先行する与件をそのままに「順応」(conformity)という形で受容する。命題や類的コントラストを形成するさいには、端的な事実が過去の与件からの継承としてなければならなかった。因果的効果の様態で知覚されているものも、これらと同様のものである。過去の与件のあり方を、因果的にそのまま現在に引き続くように継承する。つまるところ、

過去の端的な事実を引き受けているということになる。

そして、象徴的関連付けについては、類的コントラストの形成と一致させることができよう。象徴ということで、ホワイトヘッドが何を言わんとしているのか。じつはここに象徴的関連付けと、命題にもとづく知覚論とを総合的に読み解く鍵がある。類的コントラストは、すでに見たように、現実世界について可能な見方の一つである命題と、原初的な物的感受によってもたらされ、過去から継承される端的な事実とが統合された与件であった。現前的直接性と命題を、因果的効果を端的な事実と一致させた今、類的コントラストは象徴的関連付けと対応させて説明することができる。そのために、類的コントラストにおいて象徴という意味を考えてみる。

たとえば、未だ何らの分析や限定を伴わないある端的な事実にもとづいて、ある命題が「それは〈森〉である」という提示をするとする。命題は可能的表現であったのだから、この命題は現実世界の一部である「それ」を「〈森〉として」見る見方を提示している。それに対して端的な事実、生の事実としての結合体以外の何ものでもない。命題との統合によって、類的コントラストとして感受されるさいに、命題が結合体に対してつき合わせ [confront] られ、結合体が「森」として意識的に知覚される。ここで、結合体に〈森〉としての見方を提示する命題のはたらきが象徴のはたらきなのである。命題が提示する〈森〉という見方の象徴によって、結合体が「森」という意味を持つものとして知覚されるのである。反対に、端的な事実である結合体自身から〈森〉という見方がえられるようなはたらきも象徴のはたらきである。端的な事実が象徴となり、この端的な事実から現実的実質の概念的作用によって「〈森〉という見方」(=命題)としての意味が派生する。象徴関係には、こうした象徴と意味とに転換関係があることをホワイトヘッドも述べている⁹。

以上のように、象徴関係については、類的コントラストをなす与件の関係を見ることでも説明が可能である。それでは、象徴的関連付けと命題にもとづく知覚論とは、完全に一致する知覚論なのだろうか。この問いに対して以下のように考えられるのではないだろうか。すなわち、象徴的関連付けは知覚についての一般的説明であり、命題にもとづく知覚論は、意識が発生する特殊事例の説明という位置づけになる。そして、二つの説明の要点には違いもある。象徴的関連付けにおいては、現前化された場所、持続という知覚しつつある場所について要点が置かれている。すなわち、知覚の現場についての議論が主眼にあるのだ。そして、この場所についての議論は、さらに『過程と実在』第四篇において「歪みの場所」(strain-loci)において詳細に検討される内容につながる。他方、命題にもとづく知覚論においては、命題の感受から判断という議論が可能になり、真理や美といった概念の検討につながる射程を持っている。二つの知覚論は、その説明の機能を違えているものの、競合し排他的な関係にあるものではない。それぞれが、知覚についての包括的な説明を与える手段という点で一致していると考えられる。

⁹ *Symbolism, Its Meaning and Effect*. 1927. New York: Fordham Univ. Press, 1985, pp.9-10. (『理性の機能・象徴作用』(『ホワイトヘッド著作集 8』) 市井三郎・藤川吉美訳、松籟社、一九八一年、九八頁。)

おわりに

命題が何であるかを確認し、命題にもとづいて知覚論を考察したのち、象徴的関連付けとの関連を見てきた。最終節において、象徴的関連付けと命題にもとづく知覚論との附合の一部を考察したが、今後、命題にもとづく知覚論と象徴的関連付けを統合的に検討し、ホワイトヘッドにおける知覚論を包括的に論じなおしたい。そこでも鍵となるのは、やはり命題であると考えている。現象と実在のはざままで生じる命題の分析を通して、ホワイトヘッドの知覚論から、われわれが何を知りうるのかを明らかにしたい。

追悼としてのホワイトヘッド哲学—喪失と不死性—

村田康常（名古屋柳城短期大学）

宗教と科学

— Religion and Science —

プロセス思考から見た J・ヒックの宗教多元主義

— J. Hick's Religious Pluralism viewed from Process Thought —

慶応宗教研究会

Keio Study Group on Philosophy of Religions

稲田実

Minoru Inada

【Keywords: ホワイトヘッド、プロセス思考、ヒック、宗教多元主義】

本文要約

宗教多元主義で有名なジョン・ヒックは、宗教の生きた心は宗教体験の中にあると言う。脳科学の成果をもとに宗教体験の理解を試みる。しかし、宗教と科学は基本的な食い違いがある。宗教は知覚内容に対する感性的反応に知的興味を抱き、科学は知覚内容そのものに知的興味を抱く。宗教者は神を所与の実在者とみなすが、ホワイトヘッドは、神を概念的操作で前提(想定)された現実態とみなした。多元主義は「神は多くの名前を持つ」と言う。ホワイトヘッドの神は、特定の宗教に結び付いていない、形而上学の神であるといえよう。

John Hick, known for “Religious Pluralism”, said the living heart of religion is to be found in religious experience. And he investigated religious experiences making use of the most recent results of brain science. But, there is a fundamental discrepancy between religion and science. Religion is centered upon the sensitive reaction to the experiences. Science, upon the experiences themselves. Religious people consider God a given entity, whereas Whitehead saw it as a presupposed actuality of conceptual operation. Religious Pluralism says that ‘God has many names’, whereas Whitehead’s God is a metaphysical God having no connection to a specific religion.

序

宗教多元主義で知られているジョン・ヒックは、2006年に“The New Frontier of Religion and Science” (邦訳『人はいかにして神と出会うか』)という書物を著した。この中でヒックは「宗教の生きた心は、信条や位階制の聖職と結びついた宗教制度の内ではなく、宗教体験の内に見出される」(1)と述べている。宗教体験がもたらす霊的な感動がなければ、宗教はただの

団体ないし組織でしかないからである。

幸い「人間はいつの時代にも神靈的・神秘的なものを感じ取り、超自然との関係において自然を体験する傾向があった」(2)。そのため、神の存在証明は困難であるとしても、宗教に欠かせない宗教体験は否定されていない。宗教も人間文化の一要素であり続ける。

他方、科学技術の進歩は目覚ましい。脳内の血流量をもとに認識や意識に対応して脳のどの部分が活動しているかが分かるようになってきた。そこで、心の中で生じる宗教体験の様子が、科学の立場から解明されるのではないかとの期待が生じる。晩年のヒックはこの点に注目して、宗教の理解を深めようとした。ホワイトヘッドも「直接経験の解明は、どんな思想をも正当化する唯一のものであり、思想の出発点は、この経験の構成要素の分析的観察である」(3)と述べるとおりである。

究極者 — 神 —

宗教を語るにあたって、神をどのような存在ととらえるか、考えを整理しておきたい。神学者たちは存在証明というテーマについて様々な説を唱えるが、ホワイトヘッドは、もとより神の存在を疑問視していない。目に見えない事柄を扱うのが哲学であり、「その〈哲学の〉仕事は、より一層具体的な事物から、より一層抽象的事物が顕現することを説明することである」(4)との理解に立てば当然であろう。そして、あたりまえのことのよう「神は一つの現実的実質である。そしてはるか彼方の空虚な空間における最も瑣末な一吹き存在も、また、そうである」(5)と述べる。

さてここで、現実的実在物の例として「神」と「風」が挙げられた。両者についてさらに考察したい。ホワイトヘッドは『『整合性』が意味するのは、構図を展開している基本的諸観念は、相互に前提し合っており、したがってそれらが孤立しては無意味だ、ということである」(6)、また「各現実的実質は、不定数の仕方で分析されうる」(7)という。それでは「風」はどのような他者を前提にしており、どのように分析されるのだろうか。

「風」は「空気」の「流れ」である。「風」は「空気」と「流れ」を前提にし、「空気」と「流れ」とに分析される。両者が互いに関わるところに「風」が生じる。この過程を逆に捉えれば、「風」は離接的(OR的)な disjunctive 多様性の中に多くの現実的実在物がある中で、「空気」と「流れ」が互いに関係し合うことで合成され、新たな現実的実在物、新たな共在 novel togetherness として産出される。このとき、創造性により「多」が「一」に、離接的(OR的)に存在していた「空気」と「流れ」から、接続的(AND的)に conjunctively 「風」が取り出され、新たな現実的実在物となる。

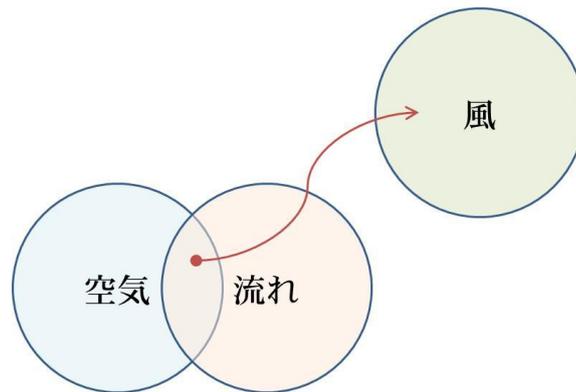


図1 合生による共在の産出－「風」を例として

こうして産出された「風」であるが、先ほどまでは「空気」と「流れ」の二つの要素しかなかったところに、「風」が加わって要素は三つになる。共在的に産出された「一」から新たな「多」が生じたといえよう。

「神」ないし究極者については、どのように説明されるのだろうか。これも先ほどの「風」と同じく、合生による共在の産出として理解できる。ホワイトヘッドは「諸実質はそれらの本性上、接合的な統一性への移行の過程にある、離接的に『多』なるものである」(8)と述べる。すなわち、離接的に存在しているすべての実在物から、その本性に従って、あるいは創造性によって、新たな現実的実在物が産出されるが、こうした創造的過程を限なく繰り返して行けば、その行きつく先には究極者 the Ultimate と称される存在が見出されるはずである。

このようにして究極者はすべての現実的実在物、ないし宇宙を自らの内に含み、またすべてと関わりあっている。この究極者は「神」とも名付けられる存在である。

とはいえ、この神は原初的な本性を備えているだけで、まだ結果的な本性を獲得していない。ホワイトヘッドが、こうした抽象における神について「『欠如的に現実的』であり、そしてそれは二つの仕方でそうなのである。神の感じは概念的にすぎず、十全な現実性を欠いている。第二に、概念的感じは、物的感じとの複合的な統合を離れては、その主体的形式において意識を欠如している」(9)と言うとおりである。

ホワイトヘッドは「原初的な本性は概念的であり、結果的な本性は、神の物的感じを神の原初的な概念に織り込むことである」(10)という。神の物的感じとは、人間が感じることである。さらに「神は、最初時間的世界から派生した

結果的物的経験により動機づけられた、その完結性の過程を伴う概念的経験により創始されたものとみなされるべきである」(11)と述べる。すなわち、人間が荘厳な景色を見るなど物的な体験をすることにより、つまり宗教体験をすることにより、その感じをもとにして概念的な神の存在が感じ取られるということであろう。

宗教と科学

ヒックは科学技術の助けを借りて宗教的体験の理解を深めようとする。しかし事は性急には進まない。現段階では、科学は宗教者の疑問に十分に答えられる状況にない。科学は、脳が活動していることは分かっても、活動の内容までは分からない。視覚認識について言えば、脳の結像機能をシミュレートする機器はまだ開発されていないのである。

技術的問題の他にも、宗教と科学の間には、ものの見方に無視できないずれ違いがある。科学者は出来事のメカニズムを問題にするが、宗教者は出来事の意味を大切にす。メカニズムが説明できない事象について、科学者はこれを真実とは認めない。他方、宗教体験は特定の人、特定の時に生じる一度限りの事象であることが多い。一度しか生じない事象だからこそ、信仰を持つ者にとって、その事象は意味があり、文字どおり「有り難い」のである。このように、科学者と宗教者は互いに異なる方向を見ている。

これについて、ホワイトヘッドは「宗教の核心は、経験がそこから生起する知覚対象への感性的反応を合理的思考と調和させることにある。科学が関わっているのは、知覚対象それ自身と合理的思考とを調和させることである」(12)と述べる。宗教者は、知覚内容に感動し、感性的反応を合理的に解釈、ないし出来事の意味を求めようとするが、科学者は知覚内容に疑問を抱き、合理的な解釈を試みる。例を挙げよう。

宗教の立場から

赤く染まった夕焼け雲を見た	知覚
暖かいものに包まれた気がした (この感動は何だろう)	感性的反応・感動 (知的興味・疑問)
神が自分を見守っているのだ	感性と合理的思考の調和

科学の立場から

赤く染まった夕焼け雲を見た	知覚
(夕焼け雲はなぜ赤いのだろう)	(知的興味・疑問)
短波長の光は大気中で散乱されやすい	知覚内容と合理的思考の調和

冒頭に「人間はいつの時代にも神靈的・神秘的なものを感じ取り、超自然との関係において自然を体験する傾向があった」とのヒックの言葉を掲げた。これこそ、感性と合理的思考の調和を図ることに他ならない。知覚内容そのものに疑問を感じるのが科学であり、知覚内容に感性が反応して感動を覚え、その感動に疑問を感じるのが宗教である。

とはいえ、宗教者も知覚内容そのものに知的興味を抱くことはあるし、科学者も知覚内容に感動を覚えて、その感性的反応に知的興味を抱くことはあろう。しかし、どちらもそれぞれの規律 *discipline* に従おうとするときは、知的興味の対象をそれぞれの専門分野に制限するのが通例である。

こうした宗教と科学のすれ違いについて、ホワイトヘッドは「われわれの習慣的経験は、解釈の企てにおける失敗と成功の複合体である。—中略—合理的解釈の方法論は、意識の気まぐれな曖昧さの所産である」(13)と述べる。つまり、体験するとは試行錯誤的に解釈を求めることであり、その解釈は気まぐれと曖昧さの所産である、と言っている。何を解釈しようとするのか—宗教と科学とは、問題を設定する時点ですでに目を向ける方向が異なっている。宗教は知覚に対する感性的反応に知的興味を抱き、科学は知覚内容そのものに知的興味を抱く。出発点で向かう方向が異なれば、到達点はなおさら見当違いのものとなる。宗教が科学に助けを求めるなら、何を求めているのか、到達点の様子を明確に提示しなければならないだろう。

宗教多元主義

世界がさまざまな地域に分かれて互いに交流がなく、それぞれの地域で人々が自分たちの宗教を信じていたなら、異なる宗教間には宗教による摩擦も対立もなかったであろう。

しかし、現代は一つの地域の中で、さまざまな国の人々、さまざまな伝統に従う人々が共同で暮らす時代である。異なった宗教を信じる人々とも隣人として付き合わなければならない。排他主義的な考えを持っているは平和な社会を維持することは困難となる。

宗教の排他主義とは、「真なる救いの信仰はただ一つしかないとする見方」(14)である。このような排他主義に対抗する考えが多元主義である。ヒックは宗教多元主義について、「唯一無二の真なる救済的信仰などというものはない」とした上で、「多元主義はすべての『偉大な世界信仰』を等しく純正にして救済的であると見なす。ペルシャの神秘家ルーミーの詩的な言葉で表現すれば『ランプの形は違えど、光りは同じ。光りは彼方からやってくる』」(15)と述べる。偉大な世界宗教として、キリスト教、イスラム教、ヒンドゥー教、仏教、ユダヤ教などを挙げるができる。そのいずれもが救済、ないし苦

や迷いからの脱却を説いている。こうした偉大な世界宗教のどれもが、等しく救済を目指しているとして、分け隔てなく尊重するのが宗教多元主義である。

ホワイトヘッドは救済について、「われわれが喧騒について言いうることはせいぜい、『彼は愛しい人に眠りを与えるのだから』ということである」(16)という詩編 127.2 の優しい言葉を紹介している。とはいえ、ホワイトヘッドは宗教者の立場から救済を論じるわけではない。あくまで哲学者の立場に立っており、先の救済の言葉に続けて、「形而上学的諸原理は果たしてこの告知が真理を尽くしていると思えるに足るものであるかどうかを質さなければならない」(16)としている。またそうすることでホワイトヘッドの宗教観ないし神観が形作られる。さらに、ホワイトヘッドがいうところの神は形而上学の神であり、特定の宗派を意識しているわけではない。そのためホワイトヘッドの神は、宗教多元主義にとって受け入れやすい。

ホワイトヘッドは、世界との共役的な conjugative 関係の中で神を理解し、「神は、原初的であると同様結果的でもある」とし、「神は始源であり、終末である」(17)との黙示録 22.13 の言葉を引用する。続けて、「神は他のすべての創造的働きと生成の一致にある、概念的作用の前提された現実態である」(17)と述べる。産出されたもの、創造されたものもまた神の内に入り、世界は神の内ですべて客体化される。さらに続けて、「各々の創られたものがこうして神のうちに抱握されることは、主体的指向をもって方向づけられ、神の全抱括的な原初的価値づけから全面的に派生する主体的形式にまとめられる」(17)と述べる。

ここで、主体的指向 subjective aim という言葉が出てくるが、これは「救済」と解釈したい、なじみの深い言葉に言い換えれば、「弥陀の本願」一衆生を救いたいという弥陀の願い一である。ホワイトヘッドはさらに、「原初的本性の完結性から由来する神の主体的指向の完全性は、神の結果的本性の性格に帰趨する」(18)と述べる。救済を完成しようとするのが、神の結果的本性の性格となるのである。

宗教多元主義の中で取り上げる神は、所与の実在者である。世界との関係の中で、あるいは、世界の多くの実在物の創造プロセスとの関係において神を理解するという考えは、ヒックには見あたらない。

ヒックの著作に“God Has Many Names”邦訳『神は多くの名前を持つ』という書物がある。この表題には、キリスト、アッラー、ブッダなど、どのような名前の神を信じようと、目指すところは一つであるとの思いが込められている。これに対して、ホワイトヘッドの神は、特定の宗教に関わらない形而上学の神 “God with no Name” といえよう。

注

- (1) John Hick, *The New Frontier of Religion and Science*, Palgrave McMillan, New York, 2006, 邦訳『人はいかにして神と出会うか』、間瀬・稲田訳、法蔵館、2011年, p. iv.
- (2) 前出(1), p. 4
- (3) W.N. Whitehead, *Process and Reality Corrected Edition*, The Free Press, New York, 1978, p. 6. 邦訳『過程と実在』、山本訳、松籟社、1991年, p. 6
- (4) 前出(3), p. 32
- (5) 前出(3), p. 30
- (6) 前出(3), p. 2
- (7) 前出(3), p. 30
- (8) 前出(3), p. 35
- (9) 前出(3), p. 612
- (10) 前出(3), p. 615
- (11) 前出(3), p. 616
- (12) 前出(3), p. 26
- (13) 前出(3), p. 23
- (14) 前出(1), p. 144
- (15) 前出(1), p. 148
- (16) 前出(3), p. 209
- (17) 前出(3), p. 614-615
- (18) 前出(3), p. 616

神と愛と美と—ライブニッツ、ベルクソン、ホワイトヘッド

守永直幹

間隙の实在性

遠藤弘 (早稲田大学)

現代における「神と自然」の関係の探求

花岡永子 (大阪府立大学名誉教授)

(Abstract)

古代ギリシアの哲学以来近世のヘーゲル以前迄の西欧の伝統的な形而上学としての哲学では、思索の事柄は、自然、人間そして超越の次元（神^{テオス} [theos]、原型^{イデア} [idea]、本質^{ウジア} [ousia]、形相^{エイドス} [eidos] 等）であった。古代の前半期は自然哲学が、古代後半期は人間中心の哲学が、中世は神中心の哲学が課題となって、各時代の思索の三つの思索の事柄は、中心こそ違え、一体的に考察されてきた。

しかし、イタリアのルネサンスに始まる^{ヒューマニズム}人道主義、Francis Bacon (1561-1626) 以来の合理性を重視する自然科学そして宗教改革やカトリック側の反宗教改革によって、一体であった三つの思索の事柄の哲学の思索は、統一性を失い、分離され、それぞれ独立に哲学されてきた。

21世紀初頭の哲学の重要な課題の一つは、これらの分離した三領域が、改めて現代にふさわしい仕方で一体的に考察されることである。というのも、上記の三つの思索の事柄は、本来的には、即ち「無実体的な開け」においては、「一」に成り立っているからである。20世紀初頭以来の、A.N. ホワイトヘッドの有機体の哲学、西田幾多郎の「絶対無」の哲学そして Thorleif Boman (1894-1978) 前後からの旧約聖書の神解釈の「非存在論的理解」のように、現代では神は、出来事と共に働く「生成の働きとしての神」とも理解され得る。現代においては、永遠で普遍の実体的な神はもはや信仰され難く、自然と切り離された神や人間は考察され難い。そこで本発表では、以下の4項目に絞って、「神と自然」の関係が論究される。

1. A.N. ホワイトヘッドにおける神と自然、
2. 西田哲学における神と自然、
3. 旧約聖書の「非存在論的理解」における神と自然
4. 現代にふさわしい神と自然。

1. A.N. ホワイトヘッドにおける神と自然

A.N. ホワイトヘッド (Alfred North Whitehead, 1861-1947) における神は、周知のように次の三つの本性から成り立っていると考えられている。即ち、原初的本性 (primordial nature) と結果的本性 (consequent nature) と自己超越的本性 (superjective nature) (1) とから。全二者は相互に両極性をなし、第三番目の自己超越的本性は超越的創造性を制約する (2)。神の原初的本性は、

与件においてすべての「永遠的客体を含む概念的感じの統一性の合生」(3)と考えられており、「自由で、完全で、原初的で、現実的には欠如的で、非組織的」である。この対極をなす神の結果的本性は、「限定され、未完で、結果的で、永続的 (everlasting)、現実的、かつ意識的」(4)と考えられている。以上から、A. N. ホワイトヘッドの神は、彼自らが述べているように、「すべての創造的働きと生成の一致 (union)」(5)において成り立っている。しかも、前提された「概念的作用の現実態」と見なされている(6)。この事から、彼における神は、究極的範疇の一つである「創造性」と一に成り立っている。従って、彼における神は、究極的範疇とは見なされてはいないものの、神の原初的本性や自己超越的本性においては、「創造性」と一に成り立っている訳である。しかも、神の結果的本性においては、「多」が最終的統一性に永続的に吸収されることによって、神と世界(自然)は、恒常性と流動性、一と多、現実性と実在性、内在と超越、創造と被創造性とは、それぞれコントラストの中で、新しさへと創造的に前進して行く(7)。以上のことから、A. N. ホワイトヘッドにおける神は、究極的範疇とは見なされてはいないが、神は、原初的本性と自己超越的本性においては「創造性」と一に働き、結果的本性においては究極的範疇の「一」と「多」と一体的に働いていると理解されるのである。

次いで、A. N. ホワイトヘッドにおける自然は、「我々の経験において、絶えず推移する出来事の複合体」(8)と考えられている。しかも出来事の構造は、延長 (extension) 及び共軛 (congruence) という二つの関係によって関係づけられた出来事の複合体である(9)。従って、彼においては、自然が、分離した諸物質の複合体ではなく、出来事の複合体と理解されている点において、全く新たな自然理解が見られる。彼においては、自然は「過程」(10)とも、また「一つの体系」(11)としても理解されているのである。

以上のような意味において、A. N. ホワイトヘッドの有機体の哲学は、機械論的にも目的論的にも理解されていず、宇宙全体が一つの生命体として理解されている。彼における「自然」は、感覚的な事実の世界としての自然とその形而上学的解釈としての自然と言うような二元論的理解(12)に対する批判から、「有機的な延長的共同体」(13)と考えられている。従って、彼における自然は、古代ギリシア哲学の自然 (physis) の語源である「自ずから然かなる」(ハイデガーによれば、von sich her aufgehen, to unfold in itself) という意味を含めている。そのみならず、ラテン語の自然 (natura) の語源 (nasci) の意味である「生まれること」や「生成すること」をも含んでいる。

以上で見てきた、A. N. ホワイトヘッドにおける神と自然の関係は、神がその原初的本性と自己超越的本性において究極的範疇の一つである「創造性」と一

体的に働き、その結果的本性においては合生 (concrecence) の過程でこの現実の世界と一体的であると理解され得る。しかしながら、スピノザ (Baruch de Spinoza, 1632 -1677) における如き「永遠の相の下に」(sub specie aeternitatis) におけるような、現実の世界を等閑視する、「生む自然」(能産的自然、natura naturance) としての神と、神によって決定されている「生まれた自然」(所産的自然、natura naturata) との相即性という意味でないことは勿論である。以上のような限定の下に、彼における「神と自然」は、出来事のうちに一体的に働いていると考えられるのである。

2. 西田哲学における神と自然

西田幾多郎 (1870-1945) の初期の主著『善の研究』においては、「神はこの宇宙の根本」(14) で、「実在の根底」(15) であり、宇宙は「神の表現」(16) と語られている。しかし、この著書でも、神は統一の働きとして作用しているが、既に「神は全く無」(17) であると語られている。周知のように、『善の研究』の立場は、本書の昭和11年の序文にも書かれているように、絶対意志の立場に進み、ここから一転して「場所」の考えに至っている。「場所」の考えは更に「弁証法的一般者」として具体化され、この立場は、また「行為的直観」の立場として直接化され、次いで「歴史的事実」の世界と表現され、最終的には「ポイエーシスの世界」(=創造的にものを作る世界) と理解され、表現された。西田哲学の出発点である「純粹経験」が以上のように自発自展的に発展するが、神については、実在の根底、実在の根本、統一作用、有無を超脱し、これらを包摂する無と理解されている。しかし、西田幾多郎全集第10巻では、神は「絶対無である、絶対空である」(18) と語られ、同全集11巻でも「神は絶対無である」(19) と語られている。

西田哲学における神は以上のように、『善の研究』以来、「形なき形」として実在の根本、根底としての「絶対無」(=絶対現在、発表者の言葉では「絶対の無限の開け」) として理解されている。

次に、西田における「自然」理解は、『善の研究』では、「具体的実在から主観的方面、即ち統一作用を除き去ったもの…それ故に自然には自己がない」(20) と理解されながらも、「真に具体的な実在としての自然は、全く統一作用なくして成立するものではない。自然もやはり一種の自己を具えている」(21) と語り、自然の背後に潜む統一的自己は、「我々の意識の統一作用そのもの」であると理解している。この自然理解は、表面的には、A. N. ホワイトヘッドの批判する「自然二元分裂論」の如くに見える。しかし、『善の研究』でも既に、精神と自然とは、二種の実在ではなく、純粹経験の開けから同一と見られている (22)。

しかしながら、西田幾多郎全集第8巻の哲学論文集第一の二の「行為的直観

の立場」(23)になると、同全集第7巻までの「自己の自覚」からの考察の方向が、その全く逆の「世界の自覚」からの哲学的考察へと逆転している為に、自然は、歴史が自己自身を自然化したものと理解し直され、「歴史的な自然」と表現され直されている。西田における歴史的な自然とは、自然であると共に、「表現的」と理解されている(24)。つまり、西田哲学の前半期の作品である全集第7巻迄の「自己の自覚」から後半期の作品である第8巻から第11巻までの「世界の自覚」へと考察の方向が逆転することによって、西田における自然理解に「表現的」(25)な側面が加わってくる。従って、西田哲学の後半期の作品においては精神と物質が同一であると表現されるばかりでなく、「歴史的な自然」という理解に従って「内部知覚即外部知覚、外部知覚即内部知覚」(26)として、行為的のものを見ること、物となって物を見ること、即ち、西田の用語によれば、「行為的直観」が成り立つことになる。しかも、西田における「歴史的な自然」には、環境が主体を限定し、また主体が環境を限定するという、環境と主体の相互限定が成り立っている。この点において、西田の「歴史的な自然」の考えは、現代の環境問題に大いに貢献できることが付言されなければならないであろう。

以上において、西田哲学における神と自然の関係を重点的にごく簡単に見てきた。A. N. ホワイトヘッドにおいては、創造性と一と多とが究極的範疇となって、神と自然とがいわば一体的に働いているのに対して、「絶対無」が基礎となって、そこから開けてくる西田の「歴史的な自然」は、絶対無としての神と一に働く自然というよりは、絶対無の神の働きによって可能となるが、しかし、いわばノエシスのノエマ化である「表現的」な思考と言えよう。しかしながら、西田の絶対無の神は、自らを、また自らの立場を絶対化することをどこ迄も否定し、この否定によって働きの点で零に帰した自らの立場を更にもう一度否定して、働きに出て行く際に迸り出る神的愛としてのアガペーや慈悲で一切の他の立場を支えることは、決して等閑視されることはできない。

3. 旧約聖書の「非存在論的理解」における神と自然

旧約聖書の神の名に関連しての Ex. 3, 14 の解釈の一つとして、ヘブライ語の動詞の hayah (英語の be 動詞、ドイツ語の sein 動詞に対応) には派生する hayatology (ユダヤ的・非存在論) は、ユダヤ教やキリスト教の根本的な神理解と理解され得る。旧約聖書の神理解は、ヘブライ語の聖書がギリシア語の聖書であるセプトゥアギンタ (Septuaginta、七十人訳、略記号: LXX, 翻訳期間は、紀元前3世紀から約100年間) へ翻訳されて以来、ユダヤ・キリスト教と古代ギリシア哲学との間の葛藤や融和や調和の中で、徐々に変質されてしまっている(27)。そこで、旧約聖書の根源的な一つの神理解である「非存在論的」な神理解をここで明らかにしておきたいと考える。

周知のように、モーセに名を聞かれた神は、「私はあるとしてあらん」(28) (エヒエ・アシェル・エヒエ) (Ex. 3, 14) と答えている。英語の「在る」(be) を意味するヘブライ語の動詞は hayah であるが、hayah はギリシア語の einai のように存在だけを表すのではなく、T・ボーマン (Thorleif Boman, 1894-1978) が、C. H. ラーチョヴ (Carl Heinz Ratschow, 1911-1999) の説としての生成 (Weden) と現有 (Sein) と働き (Wirken) を意味していると語っている (29)。この説を使ってボーマンは神を、出来事と共に働く、働かないし行為として理解している (30)。日本の有賀鐵太郎 (1899-1977) (31) は、ボーマンの説を更に発展させて、新たに「ヘブライ的存在論」(hayatology、ハヤトロギア) を提唱した。これに対して、宮本久雄 (1945-) は 第 8 回 IWC において ehyehlogical being の 8 項目の特徴をあげて、Ehyehlogy (エヒエロギア) を提唱し (32)、これを「脱在論」と名づけている。しかし本稿では、「ヘブライ的非存在論」と考えたい。というのも、先に述べたように、ヘブライ語の旧約聖書が「七十人訳」のギリシア語に翻訳された時以来ヘブライ的な「生成、現有、働き」の神が徐々にギリシア的な存在論的な神へと理解され直してしまったと考えられるからである。旧約聖書のハヤトロギアの神は、確かに出来事と共に働く働きとしての神である。しかし、働きとしての神は、人間に語りかけてくる人格の働きをも同時に担っている。従って、このような神は、機械的な考え方を土台とした「非人格性」と目的論的な考え方が基礎となっている「人格性」の根源に、即ち「今此処」に開け、成り立っている、人格的な非人格性ないし非人格的な人格性を特徴とする「絶対無の神」とも理解し得るのである (33)。モーセの時代の神は、未だギリシア的な存在論を知らぬ神理解であり、歴史的、発生論的にも考えてみると、存在論以前における、また M. ハイデッガー (Martin Heidegger, 1889-1976) の批判する西欧の伝統的な形而上学としての「存在-神-論的」(=有-神-論的) な神理解をも知らぬ神理解である故に、現代の神理解が存在-神-論以後の脱存在神論である場合には「脱在論」と名づけ得るとしても、古代ユダヤ教のモーセ時代の神理解は、存在-神-論ではなく、また脱存在論以前の理解という意味で、非存在論と名づけるのが適切ではないかと考えられるからである。

次いで、旧約聖書時代の「自然」は、創世記の 1 章、1-28 節に見られるように、神により創造され、人間も創造の最後の 6 日目に神に象^{かたど}って創造された。そして、Gen. 1, 28 で神は、「海の魚、空の鳥、地の上を這う生き物すべてを支配せよ」と言われ、植物は人間の食物として与えられた。しかし、ここで語られている「支配する」(radah) という神の言葉が、その後の西欧の自然観をゆがめる方向を与えてきた。この事実を多くのキリスト者たちが自ら反省してきて

いる。この箇所での「支配すること」(radah)は、現代の環境倫理やエコ-神学の立場からは、当然人間の技術による利己的な力任せの搾取的な支配ではなく、自然を保護し、管理する意味に受け取られ得る。しかし、現実の西欧の哲学の歴史のうちで自然との接触の仕方を概観してみると、自然は、利用される資源或いは人間に役立つ物質として、人間によって搾取され、汚染され続けてきている。しかしながら、自然も人間も神の被造物という意味では、共に調和の内に生きて行かねばならない。人間も自然の一部として初めて生き続けることの可能な生物でもある訳であるからである。その上、ユダヤ・キリスト教では、人間は神のかたちに象られて創造されているのであるから、人間は自然を保護しつつ管理しなければならない。

ところで、神の似姿(imago Dei)が人間のいずれの点に見出されるかによって、人間と自然の関係も相違してくる。神の像が人間の生まれながらの理性にのみ見出されるのであれば、人間は自らの力で自然を対象化して、搾取し、技術で、例えばM.ハイデガーが語る如く組み立て(Gestell)(34)の視点から、効率や計算から人間の利益になるように自然を支配するようになる。その結果、神と自然の本来の関係は消失することになる。しかし、神の像が、M.ブーバー(Martin Buber, 1878-1965)(35)の語るような、人間における人格的な二人称的な我-汝-関係(Ich-Du-Beziehung)や対話のうちに見出されたり、更には既述の、ヘブライ的非存在論としてのハヤトロギアにおけるように、出来事のうちで出来事と共に出来事として「働く働き」としての神と「逆対応的」(36)な関係の内に見出される場合には、神と人間の関係は逆対応的に、絶対矛盾的自己同一的になり立つ。そして、この場の開けでの自己同一性のうちでは、自然は、効率や利害損得等の計算に基づく技術によって搾取されることなく、M.ハイデガーも指摘するように、技術のギリシア語に本来的に含まれている「美しい技術」の意味に生き返り、更に神と人間と自然とは、齟齬なき透明性のうちで「一」に成り立ち、その透明な一性において霊性(37)が働き出す。というのも、霊性は、自然と人間と神や仏のような超越の次元との一性のうちで初めて生じかつ働き始めると考えられるからである。その上、霊性が働く時には、神と自然と人間とは『天地同根、万物一体』(38)に相互に何らの齟齬もなく透明に「一」に成り立っているながら、しかも同時に、神は被造物の救済に、自然は「自ずから然る」在りかたとしての自然に、人間は真の自己、つまり万物に通底する久松真一の語る所謂「無相の自己」に成り切ってそれぞれに働いているからである。

4. 現代にふさわしい神と自然

古代ギリシア哲学以来、西欧の中世迄の伝統的は主流の形而上学としての哲

学においては、既述のように、自然と人間と超越の次元とは、いずれか一つの思索の事柄が中心となって、一体的に考察されてきた。しかし、近世以来、思索の事柄である自然と人間と超越の次元は分離かつ断絶してきた。現代の哲学の課題の一つは、既述のように、これら三つの思考の事柄が一体的に考察されることである。その為には、先の西田哲学における神と自然の論究から明らかのように、生活、文化、思惟や思索等の思考の枠組みであり、かつ基礎である「絶対無」のパラダイムが、正に現代において要請されてくる。「絶対無」のパラダイムは、本稿の3.において論究されたように、旧約聖書の「非存在論的理解」での神と自然にも開けており、また、新約聖書の phil. 2, 7 における「神の自己空化」(kenosis)にも開かれている。

ところで、非実体的、無実体的な絶対無のパラダイムからは、神の人格性や人間の個の人格性や自由も生れてくるが、その際に、生じてくる悪や罪やニヒリズムの問題、あるいは西田によっては悟性による「悪魔的な」技術と、また M. ハイデガーによっては「知的暴力」と、特徴づけられる技術の問題は、絶対無のパラダイムの「開け」に到達し得ない現実の世俗の世界の問題解決の方向として、A. N. ホワイトヘッドの有機体の哲学が是非とも必要となる。というのも、プラトンの『ティマイオス』に出てくる場所(chora) (39) が西田にもホワイトヘッドにも自らの新しい哲学の提唱へのヒントとなっているが、西田はそれを「絶対無の場所」へと転換させて、宗教の世界を哲学的に開示したが、A. N. ホワイトヘッドにおいてはそれが形を採った eternal object (永遠的客體)が考案され、西田よりは理念的、観念的側面が多く受容されて、絶対無には開け切らない相対有や相対無のパラダイムから生じてくる現実の困難な問題との対決が可能となっているからである。つまり、A. N. ホワイトヘッドの有機体の哲学は、西欧の主流の伝統的な実体的で存在-神-論的な形而上学としての哲学から、西田の絶対無の哲学にいたる一つの架け橋となっていると理解され得るのである。

以上の論究から、西田における「絶対無の神」が先ず現代において受入れられなければならないと考えられる。次いで、現実の世界の困難な問題と対決して行く上で、A. N. ホワイトヘッドにおけるように神と自然とが一体的には働きながらも、しかも、神に結果的本性(consequent nature)が認められるような自然観が、現代において要請されると考えられるのである。しかしながら、西田における「絶対無の神」や、A. N. ホワイトヘッドに見られる神と自然の関係は、既述のように、旧約聖書の非存在論的な hayatology や新約聖書における神の「自己空化」のうちに見られるのである。従って、本稿の最初に述べた、自然と人間と超越の次元の一体化の問題は、今後更に深められなければならないと考えられるのである。

註

(人名は総て敬称省)

1. Alfred North Whitehead, *Process and Reality(=PR)*, Collected edition, edited by David Ray Griffin and Donald. W. Sherburne, Collier-Macmillan Publishers, London, The Free Press, 1978, p. 87f, .
2. Cf. Op. cit. p. 345. 3. Cf. Op. cit. p. 88. 4. Cf. Op. cit. p. 345.
5. Cf. Op. cit. p. 345. 6. Cf. Op. cit. p. 345. 7. Cf. Op. cit. p. 349.
8. A. N. Whitehead, *Concept of Nature*, Cambridge University Press, 1964, p. 166.
9. Op. cit. p. 52. 10. Op. cit. p. 53. 11. Op. cit. p. 146.
12. Cf. Op. Cit. P. 26-48. 13. *PR* p. 289.
14. 『西田幾多郎全集』第1巻, 岩波書店、1965、p. 198.
15. Op. cit. p. 178. 16. Op. cit. p. 178. 17. Op. cit. p. 99.
18. Op. cit. 第10巻、p. 241. 19. Op. cit. 第11巻、p. 119.
20. Op. cit. 第1巻、p. 82. 21. Op. cit. 第1巻、P. 84.
22. Op. cit. 第1巻、p. 88.
23. Op. cit. 第8巻、P. 197. 「行為的直観」とは、ごく簡単に言えば、「現在」において「過去」と「未来」が同時的で、かつ「行為によってものを見、物が物自身を限定する世界」を意味する。更に、「絶対の否定即肯定、絶対の肯定即否定」を意味するとも、西田は語っている（『西田幾多郎全集』第8巻、岩波書店、1965、p. 152f. 参照）。
24. Op. cit. 第8巻、P. 197.
25. 西田哲学での用語「表現的」は、「ノエマのノエシス化」、つまり、「意識作用」を対象化すること。
26. 西田哲学における「内部知覚即外部知覚, 外部知覚即内部知覚」とは、次のように説明され得よう。即ち、前者の「内部知覚即外部知覚」については、ある人の心が理解され得るには、自己自らがその人の身になって初めて理解され得るのであり、後者の「外部知覚即内部知覚」については、屢々例に挙げられるように、竹が何であるかが分かる為には自己自らが竹になり切ってみてはじめて竹のことが分かる、ということであると。
27. Cf. Klaus Koch, 'Der hebraeische Wahrheitsbegriff im Griechischen Sprachraum' in *Was ist Wahrheit? Hamburger Theologische Ringvorlesung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Goettingen, 1965, S. 61.
28. 新共同訳（日本聖書協会、2000）では、「私はある。私はあるという者だ」となっている。しかし、本稿では、ヘブライ語の訳に従って、本文のよう

- な訳を使用した。宮本久雄『ヘブライ的脱在論』東大出版、2011、p. iv 参照。
29. Thorleif Boman, *Das hebraeische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Vandenhoeck & Ruprecht in Goettingen, 1968, S. 28.
 30. Op. cit. p. 28.
 31. 有賀鐵太郎、『基督教思想における存在論の問題』, 創文社、1969, 参照。
 32. 第8回のIWCにおいて配布された宮本久雄ペーパーの6頁。
宮本久雄『ヘブライ的脱在論-アウシュヴィッツから他者との共生へ』, 東大出版会、2011年4月、p. ii, p. 209.
 33. 『西谷啓治著作集』第10巻(『宗教とは何か』1961)、創文社、1987, p. 53-86.
 34. Martin Heidegger の *Gestell* については、次の書を参照。 *Gesamtausgabe*, Bd. 76, S. 285-378. 『技術論』、小島威彦・M. アルムブルスター共訳、理想者、1967.
 35. Martin Buber の我-汝-関係については、次の書を参照。 *Ich und Du*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1983.
 36. 西田哲学における用語「逆対応」は、絶対矛盾的自己同一的场所の自己限定としての「場所的論理」である(『西田幾多郎全集』第11巻, p. 415 参照)。その最も分かり易い例として大燈国師(1282-1337, 宗峰妙超、大徳寺開山)の次の語句が挙げられている。億劫相別, 而須臾不離、尽日相对、而刹那不对(『西田幾多郎全集』第11巻, p. 409 参照)。(読み下し文: 億劫相別れて而も須臾も離れず, 尽日相对して而も刹那も对せず)。
逆対応的關係は、キリスト教においても Phil. 2, 7 における神の自己空化(kenosis)における如く、また浄土真宗の親鸞における悪人正機の論にも、垣間みられる。
 37. 靈性についての詳論は、以下の書を参照。花岡永子『絶対無の哲学』、世界思想社、2002, p. 164-190.
 38. 『碧巖集』第57則 参照。
 39. Cf. *Platon Werke, Timaios. Krititas. Philebos*, Bd. 7, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990, p. 96f. (52d). 『プラトン全集』Vol. 12, 岩波書店、1972, P. 85 (52D) 参照。